

***El tiempo que deja ser al hombre
Una interpretación de la noción de cercanía en la
conferencia Tiempo y ser de Martin Heidegger***

Ángel E. Garrido-Maturano*



Suggested citation for this article:

Garrido-Maturano, Ángel E. (2012), «El tiempo que deja ser al hombre. Una interpretación de la noción de cercanía en la conferencia Tiempo y ser de Martin Heidegger», in *Topologik – Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali*, n. 12: 69-86;
URL: http://www.topologik.net/Garrido-Maturano_Topologik_Issue_n.12_2012_pdf

Subject Area:

Philosophical Studies

Resumen

El artículo analiza la conferencia *Tiempo y ser* de Martin Heidegger en diálogo con la conferencia *La cosa*. Procura, primeramente, acceder a una comprensión fundamental de la cuarta dimensión del tiempo o cercanía como resultado del encuentro en el mundo entre cielo, tierra, mortales y divinos. En segundo lugar muestra los límites de toda posible explicitación del acaecimiento, concebido como el “se” que da el tiempo que “se da” desde la cercanía. En tercero esboza cómo este “se” concentra el viraje, pero también la articulación entre la comprensión del tiempo en *Ser y tiempo* y en *Tiempo y ser*.

Palabras clave: Heidegger; tiempo; ser; cercanía; acaecimiento

Abstract

The fourth dimension of time. An interpretation of the notion of nearness in Martin Heidegger's Conference “Being and Time”
The article analyzes the conference *Time and Being* by Martin Heidegger in dialogue with the conference *The thing*. First, it tries to accede to a fundamental comprehension of the fourth dimension of time or nearness (*Nähe*) as a result of the encounter in the world between heaven, earth, mortals and gods. In second place, it shows the limits off all possible explicitations of the event, conceived as the “it” (*Es*) that the time gives (*gibt*) that “it gives” (*es gibt*) from the nearness. Third, it sketches how this “it” concentrates the turn (*Kehre*), but also the articulation between the comprehension of time in *Being and time* and in *Time and being*.

Keywords: Heidegger; time; being; nearness; event

Introducción

La conferencia *Tiempo y ser*¹ fue pronunciada por M. Heidegger en el *Studium Generale* de la Universidad de Freiburg el 31 de enero de 1962. Como es sabido, su título refiere la tercera sección nunca publicada de la primera parte del tratado *Ser y tiempo* (1927). En la época de la aparición de la obra capital de Heidegger la elaboración de la cuestión mentada por esa sección no estaba aún lo suficientemente madura, por lo que el autor decidió interrumpir allí la publicación del tratado. *Tiempo y ser* representa precisamente una primera maduración de esa cuestión, a saber, la de la mutua copertenencia del tiempo como horizonte trascendental de toda posible comprensión del ser y del ser como aquello cuyo modo esencial de acaecer radica en una forma de temporalización del tiempo. El texto de la conferencia, aparecido 35 años después, supone el viraje (*Kehre*) de la filosofía heideggeriana y el pensar del ser como acaecimiento (*Ereignis*), que Heidegger desarrolla en ese largo intervalo y que posibilita aquella maduración. En tanto tal *Tiempo y ser* no puede obviamente ser considerado tan sólo una continuación de *Ser y tiempo*. Sin embargo, como lo pensado en la conferencia surge al modo de un intento de volver a pensar la cuestión que *Ser y tiempo* no había podido pensar suficientemente y como, al decir del propio Heidegger², el camino recorrido en el tratado sigue siendo necesario para mantener en marcha la pregunta directriz por el sentido del ser, me parece ineludible que todo estudio de la conferencia intente poner de manifiesto la articulación esencial, pero también el viraje, que se da entre las dos obras.

El presente estudio no es ajeno a tal intención. Sin embargo, la elucidación exhaustiva de la relación interna entre las dos obras implicaría la explicitación de una multiplicidad de cuestiones esenciales del pensamiento heideggeriano, que, con una densidad y profundidad incomparables, se concentran en la conferencia *Tiempo y ser*, lo cual, por supuesto, excede los marcos de un artículo. Por ello intentaré dejar ver el viraje y, a su vez, la articulación entre *Ser y tiempo* y *Tiempo y ser* en función de una cuestión determinada que ha guiado mi lectura de la conferencia, a saber: cómo comprender (y qué significado tiene en este caso el término comprender) la “cuarta dimensión del tiempo” que Heidegger denomina “cercanía” (*Nähe*). La cuestión elegida no es caprichosa ni ocasional. Me guía la sospecha de que sólo una comprensión fundamental, esto es, que ponga a la luz los fundamentos desde los cuales es posible el acaecer de la cercanía, puede permitirnos ganar un acceso al tiempo en su originariedad y propiedad. Si lo propio del tiempo y del ser en tanto tales es, como Heidegger en la conferencia afirma, que ellos no son, al modo en que son los entes, sino que “*se dan*”, y si la cercanía es aquello que aporta a las otras tres dimensiones del tiempo su modo propio de darse, entonces la elucidación de la noción de cercanía puede permitirnos, primeramente, acceder al modo originario de darse del tiempo y, en segundo lugar, a aquel “se” que da el darse del tiempo en su propiedad. La hipótesis de la que parto es que la cuarta dimensión del tiempo es el *Dasein* mismo, pero no en tanto él proyecta extática y espontáneamente su

¹Hay una traducción española de la conferencia, a saber: Heidegger M.; *Tiempo y ser*. Trad. de Manuel Garrido, Madrid, Tecnos, 2001. En este artículo citaremos siempre el original alemán en traducción propia.

²Cf. Heidegger (1986), 8 (nota a la novena edición alemana).

existencia, sino en cuanto esta existencia sostiene y soporta el haber sido alcanzado el existente en su esencia por el acaecimiento (*Ereignis*) del encuentro de cielo, tierra, mortales y divinos en la cuaternidad. Cuando tal encuentro acontece, su temporalización deja que el mundo se dé *como* mundo, esto es, deja que sea el espacio-tiempo en el cual se des-encubre el ser como resultado del encuentro de cielo, tierra, mortales y divinos. Con lo dicho hasta aquí quedan perfilados los tres objetivos que articulan este estudio. En primer lugar acceder a una comprensión fundamental de la cuarta dimensión del tiempo o cercanía como resultado del encuentro entre cielo, tierra, mortales y divinos. En segundo lugar poner de manifiesto los límites de toda posible explicitación del “se” que da la cercanía y, de ese modo, hace posible el acaecer del tiempo en su propiedad. En tercer lugar mostrar cómo en este “se” se concentra el viraje, pero también la articulación entre la comprensión del tiempo en el tratado *Ser y tiempo* y en la conferencia *Tiempo y ser*.

Desde el punto de vista metódico la indagación tendrá una intención “fenomenológica” en el preciso sentido que Heidegger adjudica a la fenomenología en los *Grundprobleme der Phänomenologie*. Como método de la ontología la fenomenología no es, para Heidegger, otra cosa que “la sucesión de pasos en el acceso al ser como tal y a la elaboración de sus estructuras”³. Así concebida, ella nada tiene que ver con una técnica del proceder filosófico. Antes bien, como todo auténtico método que se encamina hacia la apertura o elucidación de su objeto, la fenomenología rige el modo en que abre su objeto por el modo mismo en que éste se abre a través de ella. En tanto tal, puede concebirse como un preguntar que se agota en hacer posible que se muestre con creciente originariedad aquello que ella quiere hacer accesible que desaparece detrás de su cuestión⁴. En este caso aquello que el preguntar debe abrir con la mayor originariedad posible es la correlación entre el darse del tiempo en sus cuatro dimensiones y aquello a lo que se da el tiempo: el ser que acaece como mundo. Tal intención fenomenológica se concretará a través de un ejercicio hermenéutico consistente en poner en diálogo lo pensado en la conferencia “*Tiempo y ser*” con lo pensado en la conferencia titulada “*La cosa*”⁵. La articulación de dicho diálogo es precisamente la vía que hemos elegido para explicitar el cómo del darse del fenómeno de la cercanía que queremos asir en su originariedad. Así concebida, la hermenéutica a través de la cual pretendemos concretar la intención fenomenológica de la indagación nada tiene que ver con una “teoría de la interpretación textual” en cualquiera de sus versiones, sino que el vocablo se usa en el sentido que el propio Heidegger, remitiéndose a la significación originaria⁶, le otorga, a saber: el de “*autoexplicitación de la facticidad*”⁷; o, dicho de otro modo, el de dejar ver algo como algo a partir del modo mismo de darse de ese algo.

³Heidegger (1975), 466.

⁴Cf. Heidegger (1975), 467.

⁵Cf. Heidegger (1994), 5-23.

⁶Heidegger (1995), 9.

⁷Heidegger (1995), 14.

1 *El darse del tiempo y sus cuatro dimensiones.*

Heidegger comienza su conferencia *Tiempo y ser* preguntando “¿qué es lo que da la ocasión de nombrar conjuntamente tiempo y ser?”⁸ Tal ocasión nos la ofrece la concepción del ser imperante en la filosofía occidental desde sus albores como “estar-presente” (*Anwesen*) o “presencia” (*Anwesenheit*). El ser –la *ousía* de los griegos, la *subs-tantia* latina– es lo que ya siempre está presente, lo que le da a lo presente su presencia. El estar presente, la presencia nos refiere el tiempo presente, en el cual precisamente algo está o puede volverse presente. Ahora bien, el presente, junto con el pasado y con el futuro, constituyen las tres dimensiones características del tiempo. Determinando al ser como presencia, el pensamiento occidental lo ha determinado a través del tiempo. De allí que tiempo y ser estén, desde el alba misma del pensar, intrínsecamente relacionados. Sin embargo, que el ser esté determinado por el tiempo no puede significar que el ser sea una cosa que transcurre en el tiempo, porque el ser no es una cosa, ningún algo agota el ser. Por su parte el tiempo mismo tampoco es un ente, pero se halla a su vez determinado por el ser. En efecto, en ningún lado encontramos el tiempo ante nosotros como algo ente, como una cosa que transcurre. Por el contrario, el tiempo, a diferencia de los entes, en su transcurrir permanece, esto es, sigue presente. Es precisamente por este carácter de constante presencia que el tiempo se encuentra determinado por el ser. “Ser y tiempo se determinan recíprocamente, pero de una manera tal que ni aquél –el ser– puede ser demandado como algo temporal ni éste –el tiempo– puede serlo como ente”⁹. Del ser no podemos decir que es (un ente) ni del tiempo que es (algo temporal), sino que decimos que “hay” (*es gibt*) ser, que “hay” tiempo, esto es, que ser y tiempo propiamente no son, sino que “se dan”. “¿Empero cómo hay que pensar el ‘se’ que da el ser?”¹⁰ La observación introductoria acerca del ser como aquello que está presente nos indicaba que se halla determinado por una característica temporal. De allí surge la presunción de que el “se” que da ser y que lo determina como aquello que está presente pudiera hallarse en el tiempo. Heidegger sigue este camino y se pregunta en qué medida nos es posible abrir lo propio del tiempo a partir de la imperante concepción del ser como presencia.

Pues bien, pensar el ser como presencia (*Anwesenheit*) implica pensarlo en relación con el tiempo presente (*Gegenwart*). De allí que –señala Heidegger– una oración como, por ejemplo, “la fiesta se celebró en presencia de numerosos invitados” pueda igualmente ser formulada diciendo “la fiesta se celebró en concurrencia de o cuando estuvieron presentes numerosos invitados”¹¹. Presencia y presente se remiten mutuamente¹². Además, si

⁸Heidegger (1969), 2.

⁹Heidegger (1969), 3.

¹⁰Heidegger (1969), 10. Para la expresión “se da” el ser o “se da” el tiempo Heidegger emplea la fórmula impersonal defectiva del alemán “*Es gibt*” que suele traducirse por “hay”. Literalmente *Es* refiere el pronombre neutro de tercera persona singular “eso” y *gibt* es la tercera persona singular presente del verbo *geben* (dar). La traducción “se da” me parece más apropiada que “hay” en la que se pierde por completo la idea del dar, o que la traducción “eso da” que no respecta el carácter impersonal de la fórmula y remite a un “algo” que da, mientras que lo que da es lo que por excelencia no es un algo.

¹¹Heidegger (1969), 10.

¹²Esta remisión mutua de presente y presencia, el punto de partida mismo de la conferencia *Tiempo y ser*, la ha puesto en cuestión, atribuyéndole a Heidegger un “uso metafórico confuso” de tales términos, Otto Pöggeler en

pensamos en el presente no podemos sino pensar conjuntamente en el pasado y en el futuro, en el antes y el después a diferencia del ahora. Sin embargo, el presente, concebido a partir del ahora como un punto vacío señalado por las manecillas del reloj, no puede generar el presente en el sentido de la presencia de los invitados. De allí que, constata Heidegger, el lenguaje no nos permita decir “en el ahora de numerosos invitados”. No es el “ahora vacío”, representado por el reloj, de donde se deriva el “ahora en que” están presentes numerosos invitados, sino que lo inverso parece ser el caso: es del “ahora en que” se da la presencia, por ejemplo, de numerosos invitados, que se deriva, por un proceso de abstracción y nivelación¹³, el ahora vacío indicado por un reloj. Si esto es así, si el presente como presencia es más originario que el mero ahora, entonces es a aquél a quién debería llamárselo tiempo propio o auténtico. ¿Pero –volvemos a preguntar– qué mienta el presente pensado originariamente desde el “estar-presente”? Estar presente quiere decir tanto como permanecer (*währen*). Ahora bien, en el permanecer, que es siempre un “per-manecer junto a” (*anwähren*), se reconoce un quedarse (*weilen*) y un de-morarse (*verweilen*). Sólo sobre la base de este permanecer, que es a su vez un quedarse y un demorarse, puede salirnos al encuentro a nosotros, los hombres, aquello que se hace presente, pues es el hombre aquel a quien atañe o concierne la presencia, en tanto es él quien *ek-siste* desde y *a-siste* a tal atingencia o concernencia de todo lo que está presente o ausente. Por ello mismo, el hombre, que existe instalado en la atingencia de la presencia de lo presente, es aquel que recibe como don el tiempo, bajo la forma de un dar que da el estar-presente. Si el hombre no fuese el receptor de ese don, si no fuese aquel a quien está destinado el darse del tiempo, en nada le iría la presencia de lo presente, no lo alcanzaría ninguna relación con el darse del ser, y no sería, por tanto, hombre.

su libro *Neue Wege mit Heidegger*. El comentarista se pregunta si la expresión “estando presentes (*in Gegenwart von*) numerosos invitados” es intercambiable verdaderamente o no con el presente como una dimensión del tiempo, y si “el [presunto] descubrimiento de que el ser ha sido pensado como presencia y, por ello, como presente debe, entonces, conducir a la pregunta por el ser y el tiempo.” Pöggeler (1992), 134. Y se responde: “Seguramente no. Nosotros podemos ciertamente decir ‘ayer en presencia de numerosos invitados’, pero no podemos comprender como pasado este presente que se ha vuelto ayer y decir ‘en el pasado de numerosos invitados’. (...) ‘en presencia (*Anwesenheit*) de’ o ‘en concurrencia’ (*Beisein*) mienta la copertenencia de otros a una acción.” Pöggeler (1992), 134. En mi opinión la crítica de Pöggeler no es pertinente. En primer lugar, el ser se refiere al tiempo no porque la presencia sea intercambiable con el presente, sino porque el presente se configura como aquella situación-de-concernencia en la cual el hombre puede ser atañido de algún modo por lo que le sale al encuentro. En otros términos: presencia y presente no son intercambiables, pero no pueden ser pensados independientemente, porque todo ahora presente, considerado originariamente, es el “ahora en que” me hallo concernido por la presencia de algo. En segundo lugar, la presencia, interpretada como estar-presente, refiere el ser al tiempo no en virtud de aquello *que* se hace presente (invitados *que* deben efectivamente jugar el rol de invitados), sino de *cómo* viene a la presencia el acaecer del estar presente, a saber, el venir desde la ausencia del aún-no y retirarse a la ausencia del ya-no. Por lo demás, si bien el lenguaje no nos permite decir “en el pasado de numerosos invitados”, ello no nos impide pensar y comprender como pasada la expresión “habiendo estado presentes numerosos invitados”, que perfectamente puede también decirse “habiéndose retirado numerosos invitados”.

¹³Heidegger expone este proceso, en el cual ahora no podemos entrar, en el # 81 de *Ser y tiempo*. He tratado en detalle este parágrafo y la derivación del tiempo vulgar del tiempo originario en mi estudio: “Al filo del tiempo. Tiempo cósmico y temporalidad originaria en *Ser y tiempo* de Martin Heidegger” Cf. Garrido-Maturano (2005), 62-88.

De acuerdo con ello es el hombre quien se halla ya siempre preocupado por el estar presente – por el tiempo que da la presencia– de lo presente, aun cuando, por lo pronto, no atiende a ello y se centre sólo en lo presente. Pero al hombre no sólo le atañe ya siempre el estar presente, sino también e igualmente el estar ausente. En primer lugar, en el sentido del hacerse presente en el modo del ya-no-estar-presente lo sido que nos atañe. En efecto, el ya-no-estar-presente lo sido está inmediatamente presente en su ausencia en cuanto no se desvanece en la nada, sino que se extiende hacia el presente, lo deja ser tal como ese presente es y nos continúa preocupando en él. Por ello puede decir Heidegger: “En lo sido es ofrecido y puesto al alcance el estar presente”¹⁴. En segundo lugar, el estar ausente nos atañe en el sentido del hacerse presente en el modo del aún-no-estar-presente lo adviniendo hacia lo que ya siempre nos encaminamos. En efecto, lo que adviene hacia nosotros está inmediatamente presente en su ausencia no en cuanto “ya ha comenzado”, porque el futuro nunca ha comenzado, sino en cuanto se extiende hacia el presente y, al igual que lo sido, deja estar presente a lo presente en el modo en que lo está. Por ello también puede afirmar Heidegger: “En el futuro, en el venir-hacia-nosotros es ofrecido y puesto al alcance el estar presente”¹⁵. En esta *copertenencia-correlacional* o puesta-en-juego (*Zu-spiel*) esencial entre el estar presente de lo que está presente y el estar ausente de lo que está ausente, por un lado, y el hombre que es quien *a-siste*¹⁶ a todo lo que está presente o ausente, por otro, encuentra Heidegger el modo propio de darse del tiempo que da el ser. A este modo lo llama *Reichen*, que podríamos traducir por “poner al alcance” u “ofrecimiento”. El tiempo se da o pone en juego como el mutuo ponerse al alcance lo sido, el presente y el advenir, *poniendo conjuntamente* al alcance el estar presente en los modos de la presencia y la ausencia. Así “lo que viene hacia nosotros como aún no presente pone al alcance (*reicht*) y aporta (*erbringt*) lo ya no presente, lo sido, y, a la inversa, éste, lo sido se extiende hacia el futuro. La relación de inter-cambio de ambos pone al alcance y aporta a la vez el presente”¹⁷. Sin embargo no debemos considerar lo sido, el presente y el advenir como dimensiones temporales distintas, cada una de las cuales pudiera hacerse presente por su cuenta y luego entrar en relación con las demás, sino que el ponerse al alcance el uno al otro les es esencialmente común. Por ello podríamos afirmar que el darse del tiempo en su propiedad no radica en la suma de estas tres dimensiones, sino en el unir que las une en su mutuo ponerse al alcance la una a la otra. En tal sentido insiste Heidegger: “Su unidad unidora puede sólo determinarse desde lo que le es propio, desde el ponerse al alcance una a otra”¹⁸. Ofreciéndose o poniéndose al alcance una a la otra, se tras-pasa el estar presente que en ellas se extiende, y, de ese modo, se ilumina aquel ámbito donde algo puede acaecer, venir a la presencia, permanecer, retirarse a la ausencia y, en tal sentido, ser. A este algo lo llama Heidegger el “espacio-tiempo”. Así concebida, la palabra tiempo ya no mienta, por supuesto, la sucesión de horas, por lo que espacio-tiempo tampoco significa la distancia entre dos horas puntuales del tiempo mensurable. “Espacio-tiempo nombra ahora lo abierto que se esclarece en el mutuo ponerse

¹⁴Heidegger (1969), 13.

¹⁵Heidegger (1969), 13.

¹⁶Utilizo el verbo asistir aquí en su sentido etimológico de *ad-sistere*, esto es, “estar o permanecer *cerca* de.”

¹⁷Heidegger (1969), 14.

¹⁸Heidegger (1969), 14.

al alcance del advenimiento, lo sido y el presente”¹⁹. Esta apertura, que es anterior a cualquier espacio, y que espacia lo que habitualmente llamamos espacio, esto es, da lugar a que haya una extensión o distancia entre dos entes presentes, es lo propio del tiempo en su originariedad y aquello que, dándose, da al ser su carácter de presencia. La apertura reposa en la unidad de las tres dimensiones temporales, la cual, por su parte, acaece como tal a partir de la puesta en juego que se da entre ellas, al modo de un mutuo extenderse y, así, ofrecerse las unas a las otras. Es precisamente esta puesta en juego unificante que acaece como espacio-tiempo lo que Heidegger llama la cuarta dimensión del tiempo. “El tiempo propio es tetradimensional”²⁰.

Ahora bien, esta cuarta dimensión es en realidad la primera, en tanto ella determina todas las demás. “Ella aporta en el advenimiento, en lo sido y en el presente el estar presente que le es propio a cada uno, los mantiene esclarecedoramente separados en su diferencia y, de ese modo, juntos en su mutua referencia en la cercanía, desde la cual las tres dimensiones permanecen acercadas”²¹. La cuarta dimensión del tiempo es precisamente esta cercanía que mantiene cerca las otras tres dimensiones y su respectivo estar presente. A esta cercanía originaria que hace posible todo estar cerca, la llama Heidegger la cercanidad. Cercanidad es el nombre de la cuarta dimensión en la que reposa la unidad del tiempo propio. Sin embargo esta cercanidad acerca el advenimiento, lo sido y el presente manteniéndolos alejados unos de otros. ¿Cómo? En cuanto mantiene lo sido abierto y puesto al alcance como pasado rehusándole su llegada como presente; y en cuanto mantiene el advenimiento abierto y puesto al alcance desde el futuro pre-conteniendo²² el presente en el venir. En tanto acercante la cercanidad tiene el carácter del rehusar y el precontener.

Revisemos, entonces, el análisis del tiempo originario desarrollado hasta aquí por Heidegger. El tiempo no es, sino que se da. El dar que da tiempo se determina como puesta al alcance u ofrecimiento mutuo de lo sido, el presente y el advenimiento desde la cercanía recusante y pre-con-teniente entre ellos, la cual los mantiene unidos sin unificarlos. Tal cercanía concede lo abierto del espacio-tiempo y da lugar al estar presente, en la medida en que, a la par, preserva y pone al alcance lo que permanece rehusado en el pasado y pre-contenido en el futuro. ¿“Pero dónde encontramos el tiempo y el espacio tiempo”?²³ Para responder esta pregunta, Heidegger retoma en *Tiempo y ser* la convicción que ha estructurado su entero pensamiento acerca del tiempo y que ya había sido expresada en la conferencia *El concepto del tiempo* de 1924, a saber, la convicción de que “el tiempo es el ser ahí”²⁴, y afirma “no hay tiempo sin hombre”²⁵. Ello no significa que el tiempo sea un producto objetivo de una

¹⁹Heidegger (1969), 15.

²⁰Heidegger (1969), 16.

²¹Heidegger (1969), 16.

²²Cf. Heidegger (1969), 16. Traduzco el verbo alemán *vor-enthalten* por pre-contener. *Vorhalten* está compuesto por el prefijo “*vor*” que significa “pre” en el sentido de “por adelantado” y *enthalten* que significa contener. En el uso habitual el verbo alemán significa retener algo, por ejemplo, una herencia o un documento. De todo ello hay resonancia en Heidegger, porque el futuro en su venir contiene por anticipado el presente, pero también lo retiene o guarda, negándolo en tanto futuro como presente.

²³Heidegger (1969), 16.

²⁴Heidegger (2004), 123.

²⁵Heidegger (1969), 17.

facultad humana, ni que el hombre sea un producto de una potencia cósmica denominada tiempo, sino que la cercanía que concede lo abierto donde el ser puede acaecer como estar presente ha alcanzado al hombre hasta tal punto –punto que personalmente me atrevo a llamar esencia- “que éste sólo puede ser hombre en la medida en que se sostiene dentro (*innesteht*) del triple ofrecerse [de lo sido, el presente y el advenir AG] y *ek-siste* soportando (*aussteht*) la rehusante-preconteniente cercanía que lo determina”²⁶. La cuestión es, pues, ¿de qué manera es el hombre alcanzado por la cercanía al punto que ésta se convierte en su esencia, en aquello sin lo cual él no sería propiamente hombre ni el tiempo propiamente tiempo? ¿Y de qué modo el hombre en tanto ser ahí, en tanto relación al ser, responde a este encontrarse alcanzado por la cercanía, de modo tal de sostenerse en ella y existir soportándola como su esencia? Y, finalmente, ¿desde dónde es alcanzado el hombre por su propia esencia o (lo que es lo mismo) qué mienta el “se” que da el tiempo en su tetradimensionalidad? Para encaminarnos hacia estas preguntas y, asimismo, poder desembozar la interna articulación y también la diferencia entre *Ser y tiempo* y *Tiempo y ser* tomaré como hilo conductor la diferencia entre puesta al alcance (*Reichen*) y éxtasis. Ello me llevará a discutir con una de las principales interpretaciones de la conferencia.

2 Ofrecimiento y éxtasis

Günter Figal analiza *Tiempo y ser* desde el horizonte problemático de los *Grundprobleme der Phänomenologie*. Para él “la tardía conferencia no desarrolla algo así como una nueva concepción, sino que exclusivamente radicaliza un pensamiento de la lección sobre los ‘problemas fundamentales’”²⁷. En los *Grundprobleme* se afirmaba que “temporalidad (*Temporalität*) es temporalidad (*Zeitlichkeit*) con atención a la unidad de los esquemas horizontales que a ella pertenecen”²⁸. Cada éxtasis (advenir-sido-presente) tiene su respectivo “hacia dónde” u horizonte que lo esquematiza²⁹. Sin embargo, en los propios *Grundprobleme*, Heidegger va más allá y nos dice que la propia comprensión del ser y el proyectar el tiempo tiene su fin en “el horizonte de la *unidad* extática de la temporalidad” y agrega: “En este horizonte tiene cada éxtasis del tiempo, es decir, la temporalidad misma, su fin. Pero este fin no es otra cosa que el comienzo y la partida para la posibilidad de todo

²⁶Heidegger (1969), 17.

²⁷Figal (2000), 337.

²⁸Heidegger (1975), 436.

²⁹Para comprender el uso que aquí se hace del término “esquema” hay que tener en cuenta que en el contexto de los *Grundprobleme* se afirma que a cada uno de los éxtasis de la temporalidad les pertenece un hacia dónde (*Wohin*) ellos se extienden. “Nosotros llamamos este *hacia dónde del éxtasis* el horizonte o más exactamente el *esquema horizontal del éxtasis*.” Heidegger (1975), 429. Así por ejemplo, el esquema de presente, aquello hacia donde se dirige todo extenderse en el presente, sería la presencialidad (*Präzens*) de lo presente, cuyas modalidades son la presencia y la ausencia de lo presente, su estar a la mano o no estarlo en el todo de referencias. Los esquemas son el horizonte de la trascendencia del ser ahí. “*La trascendencia del ser-en-el-mundo se funda* en su específica totalidad en la *unidad original extático-horizontal de la temporalidad*.” Heidegger (1975), 429.

proyectar”³⁰. Este horizonte uno y originario, a partir del cual es posible toda comprensión del ser y toda temporalización del *Dasein*, no es, empero, explanado en los *Grundprobleme*, que se limitan a la explicación del presente y de su horizonte extático, la presencialidad. Para Figal con el planteamiento del horizonte uno de la unidad de la temporalidad extática se alcanza el suelo problemático de la conferencia *Tiempo y ser*³¹. De allí que resulte comprensible que, para este intérprete, “al ámbito problemático de *Tiempo y ser* pertenezca, en primer lugar, la pregunta por cómo se podría determinar más precisamente la temporalidad distinta de la temporalidad”³². Hasta este punto coincidiría con el análisis. Pero Figal encuentra en el contexto de *Tiempo y ser* este horizonte último o esquema originario de la unidad de la temporalidad, no en la cercanía, que es propiamente la primera dimensión que une a las demás y les ofrece el horizonte, precisamente de cercanía, donde algo puede estar presente, sino que, a mi modo de ver, ateniéndose demasiado al horizonte problemático de los *Grundprobleme*, lo halla en el *estar-presente*³³. Ciertamente el ser en tanto lo que permanece junto al *Dasein* y le atañe por su estar-presente determina el tiempo presente, y desde el estar ausente, en los modos del ya no estar o aún no estar presente de lo que es, se comprenden el futuro y el pasado. Pero lo que determina el hasta dónde puede considerarse que lo que aún no está o ya no está es un aún-no-presente o un ya-no-presente –y no la mera nada– es que eso que aún no está o ya no está esté de algún modo *cerca* (la lejanía es un modo de la cercanía) del estar presente, que, a su vez, lo está por estar *cerca* y concernir al existente. En tanto tal, la cercanía y no el estar presente constituye el horizonte uno y originario de la unidad de la temporalidad. Pues, como dice el propio Heidegger, ella no es sólo la unidad, sino la unidad *unidora o uniente* (*einigende Einheit*)³⁴ de las dimensiones de la temporalidad. Precisamente en tanto *uniente* la cercanía aporta la unidad de la dirección o “hacia dónde” de las puestas al alcance y constituye su horizonte fundamental. Pero si Figal no advierte este carácter de horizonte último de la cercanía, ello se debe, a mi juicio, a que sigue considerando el “hacia dónde” desde la perspectiva de *Sein und Zeit* y los *Grundprobleme* como un éxtasis, esto es, como el movimiento de trascendencia hacia un determinado adónde fuera de sí que el *Dasein* es. Mientras que, en la perspectiva de *Tiempo y ser*, aquel adónde el existente se extiende no resulta *originariamente* de un movimiento del propio existente, de, para decirlo en el lenguaje de los *Grundprobleme*, sólo un proyectar del *Dasein*, sino que *le es puesto al alcance*, le es *con-ferido*. Su movimiento es ahora un movimiento correlativo de una dación originaria. Por eso Heidegger ya no habla de éxtasis, sino de ofrecimientos o puestas al alcance. La unidad de los horizontes de la temporalidad sigue siendo el fundamento de la trascendencia, pero de esa unidad ya no puede dar cuenta ahora tan sólo la proyección extática del *Dasein* hacia la comprensión del ser del ente, sino que el *Dasein* se sostiene (*innesteht*) en ella y, existiendo, la soporta (*aussteht*). Esa unidad le

³⁰Heidegger (1975), 437.

³¹Figal (2000), 341.

³²Figal (2000), 334.

³³“Si Heidegger quiso antes [en los *Grundprobleme*] pensar la presencia y la ausencia conjuntamente como esquema del presente, ahora, asumiendo la idea de un horizonte de la temporalidad, comprende este horizonte como el estar presente (*anwesen*), que es en lo sido y en el futuro el estar presente de un estar ausente” Figal (2000), 344.

³⁴Heidegger (1969), 14

es ahora dada, ofrecida bajo la forma de la cercanía que acerca en la cercanía todos los posibles “hacia dónde” del extenderse del existente, y, por tanto, hace posible toda atingencia y estar-presente. Si comprendiésemos la temporalización como un éxtasis, esto es, como una dinámica *que parte del existente*, entonces sí podríamos decir que el horizonte unitario de todos los éxtasis es la presencia, pues es hacia ella hacia dónde se trasciende en su temporalización el existente. Pero si, como en *Tiempo y ser*, partimos de que “se da” ser y “se da” el tiempo, y comprendemos como origen último de la temporalización un ofrecimiento o puesta al alcance que da el horizonte de la presencia, entonces advertimos que ese horizonte no puede ser el resultado de una dinámica que parta del existente. Por el contrario, antes que y como condición de cualquier proyección hacia un horizonte, el *Dasein* tiene que ser alcanzado por el *darse* del horizonte unitario de todo estar presente. Alcanzado por él, el existente se sostiene en él y existe soportando su dación. Pues bien, dicha unidad del horizonte sólo puede estar dada por aquello que une todo movimiento de trascendencia del *Dasein*, y ello es, precisamente, la cercanía. Ciertamente Figal advierte que “el hecho de que Heidegger ya no hable más del carácter extático de la temporalidad, sino de un ‘poner al alcance’ y un ‘aportar’ implica una diferencia”. Pero inmediatamente agrega: “Por cierto es imposible decir directamente lo que habrían de significar ‘aportar’ y ‘poner al alcance’”. Se trataría de “metáforas que apenas son traducibles”. Lo que, para el intérprete, “al menos debería quedar claro es que Heidegger con ellas quiere acentuar el juego conjunto de futuro, pasado y presente”. Y concluye que “por ello las metáforas corresponden también al pensamiento del estar-presente característico del tiempo en su conjunto.”³⁵ En mi opinión las metáforas en realidad no lo son, ni tan sólo acentúan la unidad de los éxtasis, sino que indican fenomenológicamente el origen de esa unidad en un dar. El no haber podido concebir suficientemente la diferencia entre éxtasis como movimiento de autotranscendencia del *Dasein* en función de su temporalización y el triple ofrecimiento o puesta al alcance como aquel dar que alcanza al *Dasein* como cercanía y hace posible todo movimiento extático, es lo que le impide a su vez al intérprete determinar suficientemente la naturaleza de la cercanía³⁶. Ella, digámoslo una vez más, no resulta de un movimiento extático, de un proyectar del *Dasein*, sino que le sale al encuentro y lo alcanza de modo tal de darle su propia esencia en la que ha de sostenerse y que ha de soportar³⁷.

³⁵Figal (2000), 345.

³⁶En efecto, si el dar que da la cercanía, en vez de ser comprendido desde un acaecimiento que engloba el ser del hombre y le abre a éste el horizonte del tiempo, es reducido a la mera accesibilidad mutua de las tres dimensiones para el existir extático, entonces es comprensible que se llegue a la conclusión de que “el discurso acerca de una cuarta dimensión del tiempo es superfluo” Figal (2000), 349, pues cada éxtasis es por sí mismo accesible a los otros.

³⁷Por la necesidad de distinguir ofrecimiento de éxtasis, tampoco es posible dar cuenta de la noción de cercanía reinterpretándola en clave fenomenológica sobre la base de la noción extática de hábito. Un intento tal lo encontramos en el artículo de Klaus Held, “Phénoménologie du ‘temps authentique’ chez Husserl et Heidegger”. Escribe Held: “Si ‘lo que ha sido’ concierne ‘in-mediatamente’ al hombre, esto sólo puede significar (...) concretamente desde un punto de vista fenomenológico un modo de pasado: un pasado que no nos reencuentra como lejano y que deberíamos propiamente presentificar por ‘medio’ de un recuerdo explícito. De este tipo de pasado hacemos experiencia en el hábito, como una herencia que permanece viva en la acción del hombre.” Held (2003), 45. Ahora bien, también Held advierte que no es del todo exacto equiparar “lo sido” a un recuerdo posible presentificado por la conciencia a voluntad, pues Heidegger determina lo sido, al igual

Hay, entonces, una diferencia no sólo de perspectiva, sino de origen entre poner al alcance u ofrecer, por un lado, y, el éxtasis, por el otro. No es casual –nunca lo es en Heidegger– el cambio de vocabulario. Pero ¿en qué medida esta distinción entre un éxtasis que parte del *Dasein* y un ofrecimiento que parte de un “se” que da el tiempo nos puede ayudar a responder las preguntas con que cerrábamos el apartado anterior? ¿Es decir, ¿desde dónde y cómo es alcanzado el hombre por la cercanía y, con ella, por las tres dimensiones del tiempo que ella une? ¿Qué significa existir sosteniéndose en y soportando la cercanía? Y, además, ¿qué mienta ese “se” que da a modo de origen el darse del tiempo? Todas estas preguntas podrían, tal vez, reducirse a una: ¿es el hombre o no el origen y unidad última del tiempo?

3 La cuaternidad (*Gevier*), el acaecimiento (*Ereignis*) y la cercanía (*Nähe*).

De acuerdo con el método elegido, para poder proseguir con el preguntar de modo tal que se abra en un grado de originalidad creciente aquello que hace posible toda auténtica temporalización del tiempo es menester determinar qué es la cercanía y cómo propiamente ella, en tanto unidad uniente de las otras dimensiones del tiempo, puede ser posible. Pero esta misma cuestión se da en el marco de una paradoja. Por un lado Heidegger afirma, como vimos, que “sin *Dasein* no hay tiempo”. Por lo tanto la cercanía pareciera radicar en el propio existente. En cierta forma esto no deja de ser cierto, pues es el hombre quien pone en relación lo presente con lo sido y lo adviniente y, de este modo, acerca cada dimensión del tiempo a las otras y las mantiene en íntima relación. Es el *Dasein* quien acerca y para quien está cerca o lejos todo lo presente o ausente que, considerado en sí mismo, no está cerca ni lejos de nada, sino yuxtapuesto o sucesivo, sin que la yuxtaposición o la sucesividad le vayan en algo a lo yuxtapuesto o sucesivo mismo, y sin que ninguna yuxtaposición o sucesividad pueda ser más o menos cercana o lejana. Pero, por otro lado, Heidegger insiste en que la cercanía no es un éxtasis más, no es un producto del *Dasein*, sino que es aquello que le es originariamente dado, es el ofrecimiento o puesta al alcance primera que pone al alcance todas las otras dimensiones del tiempo. ¿Cómo entender esta paradoja?

A mi modo de ver Heidegger ha dado indicios claros para afrontar esta paradoja y explicitar la noción de cercanía en su conferencia del año 1959 titulada “La cosa” (*Das Ding*), que comienza precisamente con las siguientes preguntas: “¿Qué pasa con la cercanía? ¿Cómo

que el presente y el advenir, desde un *reichen*, que el estudioso traduce por aportar y que convierte a cada una de esas tres dimensiones en un don. Sin embargo, la interpretación que hace del aportar lo vuelve a reducir a un éxtasis en cuanto lo sido es dado desde el advenir al modo de una ocasión, surgida de nuestro propio actuar, que trae al presente el hábito sido. Cf Held (2003), 46. El presente auténtico, por su parte, se abre por el hecho de que “el tiempo como proximidad relaciona una a las otras las ausencias del advenir y del haber sido”. Held (2003), 48. Si se concibe así la relación entre las tres dimensiones, entonces, contra lo afirmado por Heidegger en la conferencia, a saber, que el origen último del tiempo radica en la cuarta dimensión, hay que concluir que en *Tiempo y ser*, como en *Ser y tiempo*, “el tiempo se temporaliza a partir del advenir”. Held (2003), 48. Asimismo hay que concluir que la proximidad o cercanía no tiene otra función que hacer accesibles una a otra dimensiones que por su propia definición son accesibles, siendo, por tanto, como advertía Figal, innecesaria la referencia a una cuarta dimensión. Mas ello es así porque el ofrecimiento es reducido a “la relación que supera la distancia” entre las dimensiones “a partir de la acción del existente” Held (2003), 48; es decir, es vuelto a interpretar como un éxtasis.

podemos experimentar su esencia?”³⁸. En esa conferencia el autor nos indica que podemos experimentar la buscada esencia de la cercanía preferentemente dirigiendo nuestro pensamiento a aquello que está cerca. Cerca nuestro suelen estar las cosas. Si las cosas son lo que, por excelencia, está cerca de nosotros, entonces es posible que en la esencia de la cosa *resida* la esencia de la cercanía. Pero, ¿qué es una cosa como tal? ¿Cuál es su esencia? Heidegger, a partir de la diferencia imperante entre la cosa y el objeto, lleva adelante un análisis de la cosa que permite descubrir en qué medida en ella se desemboza la esencia de la cercanía. No podemos reconstruir aquí con detalle el minucioso análisis que de la cosa³⁹ hace Heidegger tomando como ejemplo una jarra, pero sí podemos dirigir brevemente la atención a sus puntos centrales. A la esencia de la jarra pertenece el dar cabida a y retener una bebida. Pero dar cabida y retener se comprenden y hallan su unidad sobre la base del verter la bebida, que es aquello para lo cual la jarra se halla destinada. Ahora bien, verter desde un jarro es servir (*schenken*), y servir es más que un mero escanciar, es, como la propia palabra española lo indica, un poner a disposición, un ofrecer o dar. En este dar, en virtud del cual la jarra se muestra o acaece propiamente como jarra (y no como mero recipiente que contiene un líquido que desplaza un volumen de aire) se reúne el contener propio de la jarra en su doble sentido de dar cabida a y retener una bebida. Heidegger llama a esta *reunión* del doble sentido del contener la dación (*Geschenk*), pues tal reunión acaece en función de poder servir la bebida en el mentado sentido de ponerla a disposición. Lo propiamente esencial de la jarra, aquello que la deja acaecer como jarra, ocurre, pues, en la dación de la bebida. La bebida dada puede ser un trago de agua o de vino. En el agua dada está de algún modo presente la fuente de la que ella mana, las rocas que albergan la fuente y el oscuro seno de la tierra que recibe la luz y el rocío del cielo. Es así que en el agua ofrecida por la jarra se encuentran la tierra, esto es, aquella materia oscura de la que todo se nutre y está hecho y que todo lo soporta⁴⁰, y el cielo⁴¹, a saber, aquel principio vital y formador que ilumina y riega la tierra, aquello desde donde le viene a ella su posibilidad de in-formarse y fructificar. Asimismo también en el caso del vino que se vierte desde la jarra están presentes y permanecen reunidos el cielo y la tierra, pues los nutrientes de la tierra y la luz del sol se han unido en el fruto de la vid. Si advertimos esta reunión, podemos convenir con Heidegger cuando afirma: “La dación de la bebida es lo que hace de la jarra una jarra. En el *acaecer de la esencia (wesen)* de la jarra se de-moran el cielo y la tierra”⁴². La dación de la bebida es, a su vez, un trago para los hombres. Los hombres son plena y verdaderamente hombres

³⁸Heidegger (1994), 5.

³⁹Cf. Heidegger (1994), 5-16.

⁴⁰La tierra, dicho de modo somero, refiere la materialidad en su oscuridad, esto es, mienta aquel principio de cerrazón en sí de la pura materia que carece de forma, pero de la que, sin embargo, todo se nutre y está hecho. Considerada en sí misma la materia es oscuridad que puede ser penetrada e in-formada. Al respecto escribe Klaus Held: “Esta oscuridad, considerada fenomenológicamente, es la tierra como el acontecimiento del cerrarse sobre sí”. Held (1999), 40.

⁴¹El cielo, dicho de modo igualmente somero, es el principio de lo abierto, mienta aquella vasta extensión iluminada en la que la cerrazón de la materia se abre y viene a la luz, “obteniendo las cualidades materiales oscuras en sí mismas en esta extensión en cierto modo fuerza luminosa” Held (1999), 40; precisamente aquella fuerza luminosa que las deja abrirse y aparecer de un determinado modo.

⁴²Heidegger (1994), 11.

cuando, existiendo, asumen la totalidad de su existencia y del tiempo que les ha sido dado, lo cual sólo puede suceder si ellos a cada instante existen de cara a su muerte. Mas ello implica tener presente a cada instante la muerte como aquella posibilidad que totaliza la existencia, pone fin al tiempo del *Dasein* y sobre cuyo trasfondo se dan todas las demás posibilidades hacia las que el hombre pueda proyectarse. En tanto plenamente hombres los hombres son, entonces, los mortales. El trago en el que se congregan cielo y tierra es, así, propiamente un trago para los mortales. Pero a veces la bebida que la jarra contiene y ofrece puede estar consagrada, por ejemplo en el caso de la fiesta. Cuando ello ocurre la bebida es una ofrenda y un sacrificio hecho por los mortales para los dioses o, podríamos decir también, para lo inmortal y divino⁴³. De hecho –recuerda Heidegger– el sustantivo alemán *Guß*, que podríamos traducir por “bebida vertida” y el verbo *gießen* (*verter*) provienen del indoeuropeo *ghu* que significa sacrificio. Verter la bebida, allí donde este verter es mentado auténticamente y pensado desde su origen, significa ofrendar (*spenden*), hacer un sacrificio (*opfern*) y, por ello, precisamente servir (*schenken*). En el trago en el que se cumple la dación de la bebida que determina la jarra como jarra, esto es, que la deja acaecer como la cosa que ella es, permanecen reunidos la tierra y el cielo, los mortales y los divinos. La cosa los reúne a todos no como mera adición, sino en su interrelación recíproca, en cuanto cada uno de ellos no puede acaecer sin, en su acaecimiento, referirse a los otros tres. Podemos pensar como conceptos separados a cada uno de los cuatro, pero cuando de lo que se trata es de pensar su acaecimiento no podemos sino pensarlos en su mutua copertenencia, pues acaecen relacionándose. El hombre (y no el concepto de hombre) vive sobre la tierra, bajo el cielo y en la espera o desesperanza de Dios. Y Dios sólo es Dios para los mortales que viven en la tierra y dirigen, aguardándolo, su mirada al cielo. A este acaecer de los cuatro en la sencillez (*Einfalt*) de su copertenencia mutua lo llama Heidegger *Geviert*, la cuaternidad. La esencia de la cosa –no su concepto, sino su acaecer esencial como cosa– se da como un dejar que acaezcan reunidos en la sencilla unidad de su cuaternidad cielo, tierra, mortales y divinos. Cada uno de los cuatro refleja a su modo de la esencia de los otros, en tanto y en cuanto lo propio de cada uno de ellos resulta de su correlación con los restantes. Por ello afirma Heidegger: “Cada uno a su modo recibe el reflejo de lo que le es propio dentro de la sencilla unidad de los cuatro”⁴⁴. Lo importante es tener en cuenta que el reflejar no refiere la reproducción de una imagen, sino que se trata de un “reflejar acaeciente”⁴⁵. Que el reflejar es acaeciente indica que acontece históricamente como el *juego* de correlaciones y vínculos especulares que se dan libremente entre los cuatro y que determinan a cada uno en lo que le es propio. “A este acaeciente juego-espejo de la sencilla unidad de tierra, cielo, divinos y

⁴³Sería tema de un libro entero determinar qué es lo divino en el pensamiento de Heidegger. Baste aquí con decir negativamente que la divinidad es aquello cuya esencia se resiste o retrae a compararse con lo presente, esto es, con lo meramente ente, con lo finito destinado a perecer. Heidegger escribe que “desde el oculto imperar de la divinidad aparece el Dios en su esencia” Heidegger (1994), 17. Que Dios aparece como imperante mienta el hecho de que Dios no puede sino tener poder en todo y regirlo todo, pero que su imperar sea oculto nos indica que rige de tal modo que no puede ser asido ni representado como un ente, ni siquiera como un ente supremo. Ocultando su imperar Dios guarda su esencia de toda posible reducción a algo finito.

⁴⁴Heidegger (1994), 18.

⁴⁵Heidegger (1994), 18.

mortales nosotros lo llamamos el mundo”⁴⁶. El mundo como mundo acaece en la cosa cuando ésta se da como la reunión de los cuatro en la sencilla unidad de su cuaternidad. Lo propio del mundo como mundo es acaecer siempre *cómo* la reunión de los cuatro. El mundo acaece como “aquel entre” en el que mutua y libremente se encuentran los cuatro en el conjunto de sus correlaciones. En tanto tal este encuentro constituye lo abierto, esto es, el lugar y el momento, en el que se da todo ente, esto es, todo lo que está presente en el mundo. Por ello afirma Heidegger de los cuatro que “recogidos en la sencilla unidad de una única cuaternidad se anticipan a todo lo presente”⁴⁷. Podríamos incluso arriesgarnos a decir que la acaeciente articulación de las correlaciones entre los cuatro es el modo en que acaece el ser como mundo. Y el mundo es el aquello sobre el fondo de lo cual el ente puede hacerse presente (o ausentarse) y ser el ente que es.

Pero, ¿qué hemos ganado con este análisis de la cosa como reunión de la cuaternidad para determinar la noción de cercanía como cuarta dimensión del tiempo? Heidegger escribe: “Si pensamos la cosa como cosa, resguardamos la esencia de la cosa en el ámbito desde el cual ella puede acaecer en su esencia de cosa”⁴⁸. Este ámbito es el mundo. “Acaecer como cosa es acercar mundo”⁴⁹. Y dado que, en primer lugar, el mundo reúne y, en tal sentido, acerca los cuatro en cuanto acaece como el ámbito en que se da el juego especular de correlaciones entre ellos; y dado que, en segundo lugar, la articulación acaeciente de ese conjunto de correlaciones *pone al alcance u ofrece (reichen)* el *cómo* del venir a la presencia y del pasar a la ausencia de todo aquel ente en relación con el cual el *Dasein* es, podemos entonces decir que el *mundo*, así entendido, es la *cercanía originaria* o *cercanidad* dentro de la cual algo puede hacerse presente, advenir o ser sido. Él es, por tanto, la dimensión originaria del tiempo y del ser en su mutuo referirse uno al otro. Por ello puede afirmarse que “el acercamiento de la cercanía es la propia y la única dimensión del juego especular del mundo”⁵⁰. La cuarta dimensión del tiempo como espacio-tiempo, como lo abierto que deja venir a la presencia y a la ausencia el ente en su determinado como, no es otro que el acaecimiento del mundo. Es el acaecer del mundo como reunión de la cuaternidad en su juego de correlaciones especulares el “*se*” que da el tiempo. Acaecimiento de tiempo y acaecimiento de mundo son inescindibles. *El tiempo se da como la temporalización del acaecimiento del mundo como mundo, esto es, como la aconteciente articulación del ser en el conjunto de correlaciones entre los cuatro que agotan la totalidad de lo que es.*

Pero ello sólo podemos experimentarlo en cuanto nos relacionamos a la cosa como cosa. “Sólo en la medida en que res-guardamos la cosa como cosa, habitamos nosotros la cercanía”⁵¹, pues, acaeciendo como tal, la cosa resguarda tierra y cielo, mortales y divinos. Resguardándolos y haciéndolos demorarse cabe ella “trae la cosa a los cuatro cerca el uno del otro desde su lejanía”⁵². Precisamente este traer cerca, que en tanto acercamiento es a su vez

⁴⁶Heidegger (1994), 19.

⁴⁷Heidegger (1994), 12 (cursivas mías).

⁴⁸Heidegger (1994), 20.

⁴⁹Heidegger (1994), 20.

⁵⁰Heidegger (1994), 20.

⁵¹Heidegger (1994), 20.

⁵²Heidegger (1994), 17.

referencia a la mutua lejanía de cada uno de los cuatro, es el acercar originario de todo aquello que desde su lejanía puede estar cerca. ¿Y por qué ésta es la cercanía originaria como modalización de la cual puede tener lugar cualquier acercamiento de lo que está presente en el espacio-tiempo? Porque es la articulación de estos cuatro en el juego-espejo del mundo en dónde se da todo lo que es o, dicho de otro modo, porque nada hay fuera de estos cuatro. “Acercar [los cuatro] es [pues] la esencia de la cercanía.”⁵³

Volvamos ahora a la paradoja con la que comenzamos este acápite. Si afirmamos que el origen de la cercanía es aquel acaecimiento (*Ereignis*) que da el mundo como el ámbito que preserva y custodia la mutua referencia de los cuatro en la sencillez de su unidad, en la cual cada uno se a-propia de lo propio trans-propiándose en el juego especular con los otros tres, entonces ¿en qué medida podemos seguir diciendo que es el hombre mismo el origen de la cercanía? Esta pregunta es correlativa de esta otra: ¿en qué medida es la cercanía una puesta al alcance un ofrecimiento y no un éxtasis? Si atendemos a lo dicho hasta aquí, la respuesta corre el riesgo de la ambigüedad. El hombre es y no es el origen de la cercanía. Lo es, por cierto, en cuanto los mortales forman uno de los cuatro vértices de la cuaternidad, pero, lo es, por sobre todo, porque su esencia misma es existir como “ser-en-el-mundo”. Existir como “ser-en-el-mundo” significa sostenerse en la cercanía y existir soportándola, esto es, proyectando en nuestra relación con el ente y en nuestra comprensión de la presencia de lo presente aquel modo de darse la cercanía a la que hemos sido yectados. Pero el hombre no es la cercanía en cuanto él no puede determinar su cómo, no puede decidir sobre el modo de su acaecer, sino que ella siempre le es ofrecida o puesta al alcance. Y ello porque el modo en que se correlacionen los otros tres como tales con los mortales no está en poder de los mortales, sino en su libre vincularse unos con otros. Por ello Heidegger caracteriza ese conjunto de correlaciones especulares como “el reflejar que vincula en lo libre”⁵⁴. El hombre no puede determinar cómo se acerquen a él en el mundo los otros tres y los otros mortales que con él conforman el mundo. Por ello mismo el darse de esta cercanía puede ser un verdadero acaecimiento apropiador (*Ereignis*) en el que cada uno en su libre referencia a los otros se muestre en lo que en su esencia le es más propio. Pero puede también ser un acaecimiento desapropiador en el que en el encuentro cada uno se retraiga y oculte su esencia. El modo en que se dé la cercanía está codeterminado por los mortales en tanto ellos son uno de los cuatro, pero no está determinado por ellos pues ellos no agotan la cuaternidad. Si pretendieran hacerlo, entonces los otros tres no podrían vincularse libremente entre sí y con los mortales, y no les quedaría sino retraerse y acaecer ocultos, esto es, rehusarse a aparece en lo que tienen de propio. Justamente por ello el hombre no es el creador de la cercanía, no es la cercanía misma, sino que él se sostiene en ella y la soporta. Sin embargo, haciéndolo, no hace algo que le es ajeno, sino que cumple su esencia propia. Podríamos decir que la cercanía que acaece en el mundo es un *encuentro*. Cómo ocurra el encuentro y qué sea lo que ocurra en él no puede ser determinado ni representado por ninguno de los que se encuentran por separado, pero, sin embargo, este encuentro no les es tampoco algo ajeno, no es una circunstancia aleatoria que viene a agregarse a su sub-stancia, sino que les es lo más

⁵³Heidegger (1994), 17.

⁵⁴Heidegger (1994), 18.

propio, puesto que cada uno de ellos es lo que es a partir del modo en que se encuentra con los otros. Y sólo es y ya siempre es en el ámbito del encuentro. Consecuentemente la cercanía no es un éxtasis, no resulta de un proyectarse del hombre en el mundo, sino que previamente le debe haber sido dado, ofrecido o puesto al alcance el horizonte de mundo como encuentro de la cuaternidad dentro del cual puede él proyectarse. Todo éxtasis es una respuesta a un ofrecimiento previo. Es el modo en que se agradece (o no) una donación.

4 El “se” y el viraje.

Estamos ahora en condiciones de abordar las preguntas que originaron este estudio. ¿Cuál es el “se” que da el tiempo? ¿En qué medida es posible comprenderlo? ¿Y en qué medida este “se” concentra el viraje desde la perspectiva extática de *Ser y tiempo* a la perspectiva del ofrecimiento o puesta al alcance de *Tiempo y ser*.

Si en la noción de cercanía desembocaba la explicitación del dar a través del cual “se da” tiempo y “se da” ser, la explicitación del “se” que da nos conduce al término clave de todo el pensar heideggeriano posterior al viraje: acaecimiento (*Ereignis*). Heidegger no piensa el dar desde un donador extraño al dar mismo, sino que se trata de pensar el “se” desde el modo mismo del dar que le pertenece, esto es, desde el dar como destinación del ser y como la iluminadora puesta al alcance del tiempo. “En el destinar el destino del ser, en el ofrecimiento del tiempo se muestra un apropiarse un trans-propiarse, precisamente del ser como presencia y del tiempo como ámbito de lo abierto en lo que ambos tienen de propio. A lo que determina a ambos, ser y tiempo, en su propiedad, esto es, en su copertenencia mutua lo llamamos: *el acaecimiento*”⁵⁵ Lo que deja que ambas cosas se pertenezcan recíprocamente, lo que las custodia y mantiene en su recíproca pertenencia, lo que hace que el ser y el tiempo no sean cosas aisladas sino acontezcan siempre en esa mutua pertenencia como un estado de cosas (*Sach-verhalt*)⁵⁶ es el acaecimiento. “De acuerdo con ello se testimonia el se que da en el ‘se da ser’, ‘se da tiempo’ como el acaecimiento.”⁵⁷ Empero, ¿qué es lo mentado con este acaecimiento que es el “se” que da en su mutua pertenencia ser y tiempo? Heidegger nos dice que ni el acaecimiento es un modo del ser y el tiempo, ni el ser y el tiempo son modos del acaecimiento. Tampoco es un concepto supremo que incluya ser y tiempo. Si para entender el acaecimiento sólo nos dejamos guiar por el sentido señalado por la destinación del ser como presencia y el ofrecimiento del espacio-tiempo, “entonces queda igualmente indeterminado el discurso acerca del ‘ser como acaecimiento’”⁵⁸. El acaecimiento permanece como lo indeterminado desde donde proviene el ofrecimiento del espacio tiempo

⁵⁵Heidegger (1969), 20.

⁵⁶El traductor español traduce *Sach-verhalt* por índole. Índole implica una esencia estática, una quiddidad independiente del tiempo. Usualmente en alemán *Sach-verhalt* significa estado de cosas. Esta traducción presenta dos ventajas. Primero que mantiene la palabra cosa como asunto o cuestión (*Sache*) indicando que la reunión del ser y el tiempo es siempre un asunto que ocurre. Segundo que “estado de cosas” implica un momento del ser de lo que es en el proceso de su temporalización y aquí, justamente, de lo que se trata es del acaecer mutuamente referidos de ser y tiempo.

⁵⁷Heidegger (1969), 20.

⁵⁸Heidegger (1969), 22.

que, a su vez, es lo abierto hacia lo cual se destina el ser como presencia. En mi opinión esto indeterminado desde lo cual es posible todo modo de darse del ser en el proceso de su temporalización no puede ser otra cosa que el acontecimiento encuentro de cielo, tierra, mortales y divinos en el mundo. Si hemos de pensar el acaecimiento desde el ofrecimiento de un espacio-tiempo en el que el ser se destina como presencia y ausencia, y si lo que abre este espacio-tiempo que deja hacerse presente y ausente al ente y, así, lo deja temporalizarse es la cercanía comprendida como el encuentro de los cuatro en su juego de correlaciones especulares, entonces es precisamente este encuentro, en el que cada uno accede a lo propio, aquello de donde proviene el acaecimiento, el “se” que da el ser y el tiempo. ¿Hemos con ello determinado lo que ha de permanecer indeterminado? En modo alguno. No podemos decir qué sea el acaecimiento, porque él no es pensable fuera de su acaecer, fuera de su propia temporalización que no podemos determinar, sino sólo soportar y sostenernos en ella. Nos hemos limitado, pues, a señalar el “entre los cuatro” desde donde el acaecimiento acaece. Comprender el acaecimiento no es determinarlo conceptualmente, porque ninguno de los cuatro entre los cuales él se juega son objetos traducibles en conceptos. El acaecimiento sólo puede experimentarse en nuestro “ser-en-el-mundo”. Y como nuestro “ser-en-el-mundo” no puede ser reducido a nuestra relación objetiva con las cosas, que se expresa en el lenguaje conceptual, comprender el acaecimiento no puede significar nunca asirlo en proposiciones. Con este impedimento se ha topado la propia conferencia *Tiempo y ser* que encuentra el límite a su posibilidad de decir el acaecimiento precisamente en el hecho de que “ha sido pronunciada en proposiciones enunciativas”⁵⁹. Se abre así la pregunta con la que termina la conferencia, a saber, ¿cómo decir el acaecimiento sin reducirlo a un qué o a un concepto? Este final, como toda pregunta, es un inicio que nos mueve a buscar por otras vías –tal vez la del arte, la de la oración o la del silencio– el decir que diga el acaecimiento.

Finalmente la determinación del “se” que da la destinación del ser y el ofrecimiento del tiempo como acaecimiento nos indica la articulación y la diferencia entre el pensar del tiempo de *Ser y tiempo* y el de *Tiempo y ser*. Podríamos, usando la propia expresión de Heidegger, sintetizar esta articulación y esta diferencia como “paso atrás”. Si la temporalidad en *Ser y tiempo* y en los *Grundprobleme* es pensada como éxtasis, esto es, como la proyección del horizonte trascendental de toda comprensión del ser y de toda trascendencia hacia el mundo, ahora lo pensado es la *dación* originaria que hace posible todo éxtasis y toda trascendencia, a saber, el acaecimiento. El tiempo es pensado ya no desde su temporalización, sino desde aquella dación que permite temporalizarlo, esto es, desde el encuentro que abre el espacio-tiempo en el que se destina en un determinado cómo el ser. Soportar y sostener esa dación es precisamente temporalizar aquel tiempo que “se da”. Es existir. El tiempo ya no es pensado como un horizonte que se despliega desde el *Dasein* “hacia delante”, sino que es pensado hacia “atrás”, hacia el “se”, que es su fundamento y que es, a su vez, para el hombre, un abismo, pues no está en su poder determinar ni si ni cómo se producirá el encuentro, ni, por tanto, cuál será el espacio-tiempo que se nos abra a partir del acaecimiento del mundo. El hombre es tiempo, pero el tiempo no es su producto. El se ve alcanzado por el tiempo que luego proyectará extáticamente. El “paso atrás” es también una

⁵⁹Heidegger (1969), 25.

inversión de la perspectiva. Ya no es el hombre el que deja ser al tiempo. Es el tiempo el que deja ser al hombre.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS/ BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- Figal G.: *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. Weinheim: Beltz Athenäum, ³2000.
- Garrido-Maturano A.: “Al filo del tiempo. Tiempo cósmico y temporalidad originaria en Ser y tiempo de Martin Heidegger”, *Revista de Filosofía de la Universidad Iberoamericana*, N. 112 (enero-abril 2005), pp. 62-88.
- Heidegger M.: “Zeit und Sein”, en ídem: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer, 1969.
- Heidegger M.: *Gesamtausgabe Band 24. Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1975.
- Heidegger M.: *El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Heidegger M.: “Das Ding”, en ídem: *Gesamtausgabe Band 79. Bremer und Freiburger Vorträge*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1994.
- Heidegger M.: *Gesamtausgabe Band 63. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, ²1995.
- Heidegger M.: *Gesamtausgabe Band 64. Der Begriff der Zeit*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 2004.
- Held K.: “Phénoménologie du ‘temps authentique’ chez Husserl et Heidegger”, *Études Phénoménologiques*, N^{os} 37=38 (2003), pp. 27-50.
- Held K.: “Heideggers Weg zu den Sachen Selbst”, en Coriando P. (Hrsg.): *Vom Rätsel des Begriffs*. Berlín, 1999, pp. 31-45.
- Pöggeler O.: *Neue Wege mit Heidegger*. Freiburg/München: Alber, 1992.